



RESENHA

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A religião pela memória. Trad.: Leonardo Gonçalves de Alvarenga. São Paulo: Editora Recriar, 2024, ISBN 978-65-5372-115-9, 266 p

Nelson Lellis*

O livro *La Religion pour Mémoire*, publicado pela primeira vez em 1993 (Les Éditions du CERF), na França, chega em língua portuguesa (“A religião pela memória”; Editora Recriar), com tradução do cientista da religião Leonardo Gonçalves de Alvarenga (Universidade do Pará – UEPA; também tradutor do artigo “O convertido ‘evangélico’...”, da própria Hervieu-Léger [2021]). Poderíamos considerar que se trata de uma homenagem à autora que, em 2022, publicou entrevista dada ao historiador das religiões Pierre Fabre, revisitando seus 50 anos de estudos sobre as religiões nas sociedades ocidentais (Cf. Hervieu-Léger, 2022.).

Embora a contribuição teórica de Danièle Hervieu-Léger em *La Religion pour Mémoire* tenha sido realizada há mais de três décadas, cuja observação sobre a igreja católica possibilitou apresentar suas transformações a partir da modernização (Para a autora, existem alguns traços característicos da modernidade. O primeiro é a racionalidade moderna, em que a ciência e a técnica surgem como ferramentas que ajudarão a compor o progresso humano na história. O segundo, a autonomia do indivíduo-sujeito, em que seria possível dar sentido à sua existência. O último traço: a modernidade apresentaria um tipo de organização social, cuja característica se daria pela diferenciação institucional [cf. Hervieu-Léger, 2008]) – e os estudos, a partir da década de 1930, reconhecessem o “colapso da prática religiosa [...], a queda vertiginosa das vocações sacerdotais e religiosas, o deslocamento das comunidades do passado sob a pressão da urbanização e a industrialização” (p. 40) –, suas implicações avançam, ainda hoje, para interpretar não apenas a referida igreja, como outros segmentos e movimentos (de) religiosos e em diferentes contextos nacionais. Diga-se de passagem, *A Religião pela Memória* abriu as cortinas para uma das mais influentes contribuições da autora: *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement* (Ed. Flammarion, 1999), publicada no Brasil pela Editora Vozes em 2008 (“O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento”).

Antes ainda de abordar sobre seu conteúdo teórico e suas implicações no cenário brasileiro, há que se registrar que a publicação em português peca pela sua revisão editorial, uma vez que deixou de observar, com acuidade, questões como: ausência das

* Doutorado em Sociologia Política (UENF) e Mestrado em Ciências das Religiões (FUV).
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3146-6087>

referências completas no final do prefácio assinado por Marcelo Camurça; erros de concordância, de digitação, ortografia; pontuação; coerência (frases); fontes desiguais (em nota); espaçamento etc. (deixo aqui a indicação das páginas que devem ser observadas pela editora para uma possível segunda impressão: 16, 17, 18, 29, 30, 35, 39, 44, 47, 48, 49, 59, 63, 64, 68, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 84, 87, 112, 115, 116, 122, 132, 134, 135, 136, 142, 153, 154, 162, 176, 183, 189, 198, 211, 216, 217, 219, 220, 224, 233, 239, 243). Uma obra de tal monta – cujo público mais frequente se encontra, certamente, na academia e grupos de pesquisa – mereceria um labor mais cuidadoso quanto ao processo de revisão.

Em conversa com o tradutor – no período da elaboração de seu labor –, sugeri a possibilidade de um prefácio à edição brasileira da própria autora – convite que fora realizado. Em resposta, Hervieu-Léger disse sentir-se feliz e grata pela publicação, no entanto, recusou-se a escrever o prefácio, uma vez que sua condição – distante da situação brasileira – não lhe permitiria expor a tese do livro em conexão direta com a realidade do Brasil. Hervieu-Léger sugere, no mesmo e-mail, o nome do cientista social brasileiro – e radicado na França – Michael Löwy, mencionado em três notas do livro aqui resenhado, a saber: 156, 179 e 269 (cf. p. 116, 132, 207); ou de “alguém que conhecesse bem a situação brasileira” e seu livro. Diga-se de passagem, um esforço que já havia sido contemplado em obra organizada por J. Bastian (2001). O livro tem a participação do próprio Michael Löwy, Marion Aubrée etc. (nota que me foi informada por Leonardo Alvarenga, tradutor do livro aqui resenhado, o qual também agradeço pela leitura e contribuições sobre esta resenha).

Por ser um pesquisador atento às teorias de Hervieu-Léger e reconhecidamente um intelectual com consideráveis produções na área da sociologia da religião, Marcelo Camurça (Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF) foi convidado para assinar o prefácio à edição. Ele destacará pelo menos três importantes elementos: a) a época em que o livro foi escrito e sua repercussão (Camurça sugere, após afirmar que *A religião pela memória* é “um livro necessário para a compreensão da modernidade religiosa” [p. 7], duas resenhas: a primeira acompanha o ano de publicação do livro, por Patrick Michel [*Revue française de Science politique*]; a segunda, de Michel Lagrée, em 1997 [*Annales*]. Ambos ressaltam sua originalidade e proposição teórica ambiciosa, embora Lagrée tenha também adjetivado como excessivamente teórico [p. 14]); b) as teorias e o rico diálogo com autores (outras teorias – com forte acento na França) (neste campo, trago também como referência o livro, publicado no Brasil, em que se discute especificamente abordagens clássicas sobre sociologia e religião: Hervieu-Léger e Willaime, 2009); c) a importância e atualidade de seu conteúdo para o debate no campo das ciências sociais da religião (Camurça, que já havia escrito um capítulo sobre a contribuição da autora para as pesquisas em sociologia da religião, em livro organizado por Faustino Teixeira [2011], também conduziu interpretações sobre o cenário nacional tendo obras de Hervieu-Léger como chave teórica. Cf. algumas contribuições: Camurça, Silveira, Andrade Jr., 2020; Camurça, 2010 [neste artigo, o autor discute especificamente sobre o catolicismo na França]; 2017). O objetivo da presente resenha é contemplar, sobretudo, esse último elemento, buscando analisar a atualidade das teses de Hervieu-Léger em diálogo com pesquisas de cientistas sociais da religião no Brasil.

O livro é dividido em três partes. A primeira discute sobre o objeto incerto da sociologia da religião, lembrando, inclusive, a reflexão de Gabriel Le Bras acerca do primeiro número dos *Archives de Sciences Sociales des Religions* (1956), em que preza pela independência da “abordagem não religiosa dos fenômenos religiosos, condição da liberdade dos pesquisadores, independentemente de suas preferências pessoais” (p. 26). Nos EUA, de acordo com Arthur J. Vidich e Stanford M. Lyman, os sociólogos norte-americanos foram muito influenciados pela religião e só conseguiram se distanciar – gradualmente – das orientações religiosas no início do séc. XX (p. 40). No Brasil, precisamente no final da década de 1990, Antônio Flávio Pierucci classificava, mediante análise de periódicos, o campo da sociologia da religião como uma “área impuramente acadêmica”. Essa foi a maneira de criticar pesquisas que, naquele cenário, filtravam a realidade a partir das percepções confessionais de seus autores. A ideia era questionar as *intenções* de estudiosos que encampavam suas lentes em suas próprias denominações religiosas, ou seja, com que intenções alguém que é católico estuda catolicismo?; o que é que pode estar passando pela cabeça de um protestante estudando o protestantismo? (Pierucci, 1999) – alguns textos surgiram como reação diante de tal provocação (cf. Camurça, 2001), sendo, posteriormente, sistematizado e rediscutido por Burity (2020).

Em contexto de crescente identitarismo no Brasil (Lellis e Alvarenga, 2023), a militância de pesquisadores religiosos parece rememorar a tensão entre a cronologia do debate acerca da independência dos estudos e das influências eclesiais trazidas por Hervieu-Léger, bem como as percepções críticas de Pierucci no final da década de 1990 – que parecem demonstrar sua atualidade. Em que medida a sociedade latino-americana plural, multifacetada, que busca, em certa medida, distanciar-se das teorias do Norte (para elaborações decoloniais e afins), faz com que o pesquisador em religião tome a própria confissão religiosa, enquanto elemento sócio-simbólico-cultural, para produzir suas pesquisas em âmbito acadêmico? De todo modo, o Brasil demonstra a realidade de que a religião está longe de ser extinta, ela se metamorfoseia, ela continua falando, e, isso, nas mais diferentes esferas, seja “no econômico, no político, no estético, no científico, na ética, no simbólico etc.” (p. 51).

Em constante diálogo com autores como Gabriel Le Bras, Henri Desroche, Jean Séguy, Michel de Certeau, François-André Isambert, a autora destaca termos como “sagrado” e “religião” como campos distintos, em que aquele poderia ajudar a compor outras áreas, tal como no esporte (onde o futebol, por exemplo, poderia trazer características religiosas, embora não seja uma religião; assim acontece na política). A religião como um sistema sócio-simbólico-cultural, após a secularização, ao contrário do que alguns autores previam sobre o seu eclipsar (como Peter Berger, em sua primeira fase), teve seu campo e esfera de atuação complexificados, sendo que os processos de decomposição-recomposição da crença passaram a ser ainda mais latentes e, conseqüentemente, as identificações plurais (p. 67) mediante – aí sim! – um certo enfraquecimento institucional (tradição) para uma maior amplitude de escolhas do indivíduo religioso. Perceber, portanto, os meios simbólicos, e de que maneira os religiosos gerariam esses

“fatos sociais” fora da estrutura da instituição religiosa, seria uma das formas de captar as nuances e clivagens da igreja. Esse seria o pano de fundo para a segunda parte, em que se discutirá a tradição (“*Como nossos pais acreditaram*”).

A memória é um dos elementos mais importantes para a religião, pois, a partir dela, o sujeito é capaz de interpretar o mundo reinterpretando sua tradição a fim de tentar preservar e valorizar questões éticas, rituais e comportamentais. Todavia, e tendo como leitura os estudos de Séguy (*a religião metafórica*), Hervieu-Léger entenderá que a modernidade religiosa é, sobretudo, “a da *modalidade de crer*” (p. 104), que demarca possibilidades, não de perda total daquela tradição que carrega memórias, mas de recomposição, incorporação e ressignificação do que é o crer. As religiões históricas tornam-se referência para as religiões seculares “que as substituem reinterpretando simbolicamente seus conteúdos” (p. 110). Assumindo as palavras de Michel de Certeau, acreditar é o que o indivíduo ou o coletivo faz com o enunciado que afirma crer (p. 106). Tanto no campo da reelaboração de ritos quanto na reelaboração da ética religiosa, podemos encontrá-las, na tentativa de formalizá-las, em setores distintos; e aqui destaco a política profissional, em que o sujeito carismático (weberiano) busca validar o discurso político fazendo uso de referências bíblicas para produzir imaginários e vínculos com crenças e convicções que unem ouvintes religiosos. Portanto, dentro do conservadorismo político brasileiro, *quebrar* a continuidade de uma memória construída, armazenada para determinados fins, seria um prejuízo, uma vez que as pautas políticas defendidas dependem rigorosamente do acesso à interpretação de textos sagrados e da própria história da igreja. Contudo, a igreja católica, e muito menos as igrejas evangélicas no Brasil, possuem a mesma maneira de acessar as Escrituras e suas tradições. Diante disso, torna-se relevante pontuar que, para Hervieu-Léger, o termo não seria “quebrar”, mas recompor para ressignificar a partir das novas demandas de sentido.

Tradição, para Hervieu-Léger, seria o “conjunto de representações, imagens, saberes teóricos e práticos, comportamentos, atitudes etc. que um grupo ou uma sociedade aceita em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente” (p. 126). No processo de releitura da tradição, há também o que pode ser considerado um processo de nova criação, uma “relação renovada com o passado, a partir dos dados do presente” (p. 127). Essa configuração de releituras a partir dos dados do presente, ajuda, por um lado, a entender igrejas evangélicas, e, por outro, aponta para uma igreja católica com um universo de paróquias e membros cada vez mais fragmentado no Brasil (Fernandes e Lellis, 2024). Mediante uma leitura pragmática-política, a religião como dispositivo ideológico, demonstra que a própria memória sofreria *alterações* com os novos movimentos religiosos e/ou diferentes maneiras de crer. Certamente, os novos movimentos, dissidentes de instituições/tradições cristãs, e que utilizam textos sagrados (com seus personagens e narrativas) em diálogo com os Direitos Humanos e temas sobre igualdade, ecologia, gênero, apontam para uma diversificada forma não apenas de explicar o presente, mas de reler a própria tradição, como fazem a: Frente Evangélica Pelo Estado Democrático de Direito, Movimento Negro Evangélico, Rede de Negras Evangélicas, Rede Afrokut, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, Coalização de Evangélicos pelo Clima, Evangélicxs pela Diversidade, Católicas pelo Direito de Decidir etc.

Nos estudos de Niklas Luhmann, refletidos por Hervieu-Léger, a religião pode “oferecer uma linguagem de protesto contra o desmatamento, [...] contra os perigos da energia nuclear ou contra abordagens ultramedicalizadas do corpo humano’, quando esses problemas sociais adquiririam certo grau de evidência”, e continua: “mas é incapaz, para além da denúncia [...], de formular uma abordagem autenticamente independente destas situações” (p. 131). Nesse aspecto, novos movimentos se apoiariam na teologia de igrejas cristãs, mas concentrados em novos problemas da sociedade moderna para novos efeitos de sentido. O Brasil mostra-se um campo generoso para se abordar tais questões – basta considerar os grupos mencionados anteriormente.

Por fim, a *Linhagem sem memória*, em que apresenta o cenário do catolicismo francês e suas consequências de uma sociedade pós-tradicional. A religião não fechou suas portas, mas trouxe desalinhamentos em sua instituição e se metamorfoseia a cada mudança no cenário global. Sociedades complexas demonstram que não há fixidez, e que o indivíduo reina (Jean Baudrillard). Há um processo de descontinuidade, de autonomização dos sujeitos, de avanço da racionalização e diferenciação institucional (cf. nota 3). Uma vez liberto da tradição, o efeito seria a explosão de diferenças resultando em um pluralismo identitário. A destradicionalização levaria, na concepção de Giddens (2002), à *desteologização*. Tal pulverização foi observada por Anthony D’andrea (2000), que chamou de “novaeirização”: o fato do sujeito poder transitar por um meio religioso sem pertencer a ele. Hervieu-Léger discutirá conceitualmente sobre a crença sem pertencimento, a bricolagem da fé, de forma mais bem estruturada e definitiva em *O peregrino e o convertido*.

No Brasil, a desinstitucionalização pode ser bem representada pelos “sem religião”, categoria que não destaca um único grupo (como pessoas que não acreditam em deus[es]), mas reúne não-afiliados, ateus, agnósticos, desigrejados. Para Sílvia Fernandes (2008, p. 32), a desinstitucionalização, que não retira o caráter de espiritualidade do indivíduo religioso, é um processo “contínuo e progressivo ou definitivo” (cf. Burity, 2001; Fernandes, 2008; 2018). A “saída da religião”, ou a desinstitucionalização no presente caso, faz com que o sujeito descubra gestos de “solidariedade vividos no engajamento humanitário”, que o possibilite adequar a si mesmo e a outros no “percurso espiritual” (Hervieu-Léger, 2008, p. 73), ainda que sem a participação eclesial (quando a resenha foi escrita, o Censo 2022 ainda não havia divulgado os números sobre os sem religião, o que impossibilita uma análise atualizada no Brasil). Esse engajamento não tem sido tão presente no Brasil quando se fala de sujeitos sem religião vindos de tradição evangélica (cf. Lellis e Assis, 2024). A maior parte – trata-se de pesquisa em andamento (pesquisa de pós-doc pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, em parceria com o Observatório das Metrópolis; análise de *survey*) – que sai de suas igrejas, engajam-se mais em redes sociais do que em grupos reconhecidamente comunitários (ou até mesmo partidos políticos) para atender demandas na sociedade.

O termo que mais bem define o gesto de construir o próprio mundo religioso é *bricolagem*. Trata-se do “fazer à própria maneira” (p. 234), sendo capaz de mobilizar emoções, interesses, dentre outras questões subjetivas para, enfim, criar sua narrativa religiosa garantindo novos efeitos de sentido, engajamento (em diferentes níveis,

conforme dito acima) e comportamento nas mais diferentes esferas da sociedade. Em um cenário de produção e consumo, a religião, com seu *marketing* e utilitarismo, tem agora ampliado o seu “cardápio religioso” para que o sujeito, diante de suas demandas, escolha quais benefícios buscará para transformar sua imagem e saciar seus interesses. Edio Soares (2009), utilizando o termo *butinage(m) religiosa*, observou os movimentos e mudanças da religião, trazendo, inclusive, estudos sobre o Brasil. *Butinage(m)* traduz as práticas religiosas que escapam de uma tradição, sendo capaz de produzir novas interações.

Guardados os devidos níveis de comparação, igrejas neopentecostais parecem ter compreendido essa funcionalidade, até porque não possuem “membresia”, como igrejas históricas possuem (com seus livros de registros de membros). A Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil poderia servir de exemplo dessa abertura dinâmica de circulação de religiosos. Com o Templo de Salomão construído em 2013, na cidade de São Paulo, busca legitimar sua própria *tradição* através de um mito fundante, com cenários específicos do que entendem ser o *tempo bíblico*, com representações de grupos (sacerdotes e levitas, no lugar de pastores e obreiros), com campanhas de oração que prometem bênçãos como produtos em troca de uma relação de consumo. Não há fidelização do sujeito, há interesse em quantificação (que pode ser rotativo), assim como muitos fiéis que buscam por seus interesses mediante demandas diversas.

A obra *A religião pela memória* ecoa as consequências da modernização sobre o ambiente religioso, em que “ser religioso na modernidade, não é tanto saber-se engendrado, mas querer ser engendrado” (p. 232). Criar para customizar a coisa em si, um reflexo, inclusive, da esfera do mercado (embora Hervieu-Léger não priorize tal comparação), onde o consumidor precisa ter uma certa *identificação* com o produto. O outro lado dessa moeda revela um sujeito que agora tem a possibilidade de escolher, da liberdade de experimentar arranjos e (re)conversões, de protagonizar narrativas, bem como utilizá-las para outros fins na esfera pública. Mesmo que a estrutura religiosa esteja em metamorfose, ainda traz fortes referências para a instituição do religioso – e isso amplia cada vez mais as fontes de socialização.

O ser humano tornou-se o que Bernard Lahire (2002) chamou de “homem plural”. Ao contrário do que Bourdieu afirmava, o indivíduo não é socializado por uma única estrutura (ou princípio único) que desenvolverá nele todas as práticas, mas sim, uma pluralidade de mundos sociais (por vezes até contraditórios) que o ajudará na socialização. Hervieu-Léger entende esse processo. Pensando, portanto, o cenário brasileiro, tão plural, temos não apenas memórias religiosas ainda vivas e acessadas por diferentes caminhos, como religiosos que criam novas narrativas em um período pós-tradicional, aberto a outros conceitos de sentido, ainda que tão contraditórios. E toda essa rede vai produzindo outras *tradições* (narrativas?), enriquecendo e problematizando a vivência do sagrado para as futuras gerações. E, penso, não há prognóstico que dê conta dessa relação entre indivíduo autonomizado e religião.

Referências:

BASTIAN, J.P. (Org.). **Amérique latine: Europe latine, la modernité religieuse en perspective comparée**. Paris: Éd. Karthala, 2001.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 27-45, 2001.

BURITY, Joanildo. Sociologia da religião no Brasil: artesanias, fronteiras e horizontes. **BIB**, n. 93, p. 1-25, 2020.

CAMURÇA, Marcelo A. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 249-270.

CAMURÇA, Marcelo A. Da “Boa” e da “Má vontade” para com a Religião nos Cientistas Sociais da Religião brasileiros. Comentários a propósito do balanço realizado por Antônio Flávio Pierucci sobre a produção acadêmica da Sociologia da Religião no Brasil, nos últimos 25 anos. **Religião & Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 67-86, 2001.

CAMURÇA, Marcelo A. Estaria o catolicismo na França do século XXI caminhando em direção a um perfil comunitário? **Religião e Sociedade**, 30(2), p. 74-89, 2010.

CAMURÇA, Marcelo A. Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p. 55-70, 2017.

CAMURÇA, M.; SILVEIRA, E.J.S.; ANDRADE JÚNIOR, P.M. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 57, p. 975, 2020.

D’ANDREA, Anthony A.F. **O Self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas consequências para o debate sobre desinstitucionalização. **Interseções**, v. 20, n. 2, p. 369-387, 2018.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. **Sem religião e identidades religiosas: notas para uma tipologia**. Interseções, n. 1, p. 31-46, 2008.

FERNANDES, Sílvia; LELLIS, Nelson. **A Igreja e a Política: Católicos e catolicismos em metamorfose**. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2024.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Tradução: ALVARENGA, L.G. **O convertido “evangélico”**: figura da descrição da modernidade religiosa. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 19, n. 59, p. 891-902, 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Religion, utopie et mémoire**. Paris: EHESS, 2022.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**: abordagens clássicas. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009.

LAHIRE, Bernard. **Homem plural**: os determinantes da ação. Petrópolis: Vozes, 2002.

LELLIS, Nelson; ALVARENGA, Leonardo G. **Dos intelectuais orgânicos aos intelectuais responsáveis**: conceitos de desafios na era do identitarismo. Revista Unitas, v. 11, n. 1, p. 5-26, 2023.

LELLIS, Nelson; SANTOS, Francisco A.S. **Evangélicos e espiritualidade sem afiliação religiosa**: análise a partir de grupo focal. Caminhos, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 215-227, 2024.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. **Sociologia da religião**: área impuramente acadêmica. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

SOARES, Edio. **Le butinage religieux**: pratiques et pratiquants au Brésil. Paris: Éditions Karthala, 2009.

Agradecimento: À Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF) e ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais pelo fomento de bolsa recém-doutor.

Recebido em: 07/10/2024

Aprovado em: 21/10/2024

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Alfredo Teixeira.